

DE LA EXPERIENCIA TRÁGICA DE LA EPIDERMIS A LA INTERRUPCIÓN DE LA TEMPORALIDAD. FRANTZ FANON Y LA PROVOCACIÓN INVENTIVA DE LO POSTERGADO

Carlos Aguirre Aguirre

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

Somos lo que quieren que seamos; por lo tanto
lo seremos hasta el fin, absurdamente.
Volved a colocaros las máscaras para salir.
Que os conduzcan nuevamente al Infierno.

Jean Genet, *Los negros*.

Introducción

Desde ya hace algunos años que la escritura de Frantz Fanon es una referencia en los debates enconados sobre los alcances coloniales de la modernidad, las ideas de control y subjetivación asociadas al proyecto europeo ilustrado, y la ambivalencia de las identidades culturales en el marco de los colonialismos históricos, entre otras disquisiciones. Estos debates matizan algunos resortes críticos su itinerario teórico y político de diferentes maneras, y siempre en función de contextos y problemas que dan cuenta de la complejidad que habita en el entramado modernidad,

colonialismo y cultura. Si Fanon resultó ser en la segunda mitad del siglo XX uno de los principales referentes del llamado pensamiento anticolonial –entre los que también se encuentran escritores y poetas caribeños como Aimé Césaire y Roberto Fernández Retamar, por mencionar solo algunos–, su presencia en ciertos enfoques contemporáneos como la crítica poscolonial y el llamado giro decolonial latinoamericano¹ resulta reveladora pues oxigena y extiende sus principales líneas exegéticas en función de pensar algunas configuraciones culturales específicas que se traman en el programa moderno.

Dicho esto, no resulta menor que en estos exámenes sobre las diferentes aristas coloniales de la modernidad, donde la escritura de Fanon es conjugada como un repertorio epistemológico–crítico, el problema de la identidad o de las identidades retorna a la manera de una cuestión no resuelta. Por ende, buscamos mostrar en el presente

¹ Destacamos estos dos derroteros teóricos porque creemos que son espacios donde la escritura de Fanon se pone en relación con una crítica no-eurocéntrica a la modernidad. Si para parte de la crítica poscolonial Fanon advirtió las complejidades socioculturales, los procesos de subjetivación y las ambivalencias de las identidades dentro en el espacio colonial, para un sector importante del llamado giro decolonial es un autor que se ubica en el largo itinerario de escrituras caribeñas que muestran las consecuencias epistemológicas y racializadoras del vínculo entre modernidad y colonialidad. En estos registros, en consecuencia, los diferentes espacios del discurso fanoniano se encuentran siempre afines a conceptos como el de *diferencia cultural* (Bhabha) y *diferencia colonial* o *herida colonial* (Mignolo). En estos enfoques, posiblemente, sería provechoso incluir los aportes la filosofía del llamado Gran Caribe (Valdés García) y de la fenomenología poscolonial (Gordon) porque ellos remiten a un orden de cuestiones parecidas a las mostradas por la crítica poscolonial y el giro decolonial.

escrito cómo el itinerario crítico de Fanon presenta un desplazamiento –o una *interrupción*– de las certezas ontológicas y temporales del mundo moderno. Es decir, si hay algo que su texto *Piel negra, máscaras blancas* (1952)² sigue

2 Nuestra elección en este escrito ha sido detenernos exclusivamente en esta obra de Fanon. Sin embargo, no podemos pasar por alto que la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna son problemas que se replican en otros de sus trabajos. La compilación *El año V de la Revolución Argelina* de 1959 (traducido en algunas ediciones como *Sociología de una revolución*) y *Los condenados de la tierra*, libro póstumo de 1961, son posiblemente dos de las obras en las que también se tejen estas cuestiones, aunque bajo otros registros y urgencias que las de *Piel negra, máscaras blancas*. Detengámonos un poco en esto.

La *experiencia* trágica, como veremos, hace referencia al trayecto histórico existencial del cuerpo del colonizado *negro* por las distintas tramas de la sujeción colonial y de la mirada blanca. No obstante, las lecturas de Fanon sobre la *experiencia* y los esquemas-corporales sufren una alteración cuando su reflexión avanza sobre el problema de la acción política del sujeto. Esto no significa un desacuerdo tácito con *Piel negra, máscaras blancas*, sino sutil y que se da a partir del cambio del escenario geopolítico de la escritura. Por ejemplo, en el ensayo *Argelia se quita el velo*, incluido en *El año V de la Revolución Argelina*, la experiencia de la mujer argelina en la lucha por la liberación nacional se liga a la posibilidad de restablecer una dialéctica entre el cuerpo y el mundo como así también a la alteración de sus esquemas-corporales. Por otro lado, en *Los condenados de la tierra* la *experiencia* se teje en otro espacio de enunciación y con otras preguntas, principalmente direccionadas hacia una reflexión de la acción política del colonizado contra el colono. Quizás donde se puede advertir una mayor vecindad con la *experiencia* trágica de *Piel negra, máscaras blancas* es en su obra de teatro *El ojo ahogado* (*L'Œil se noie*) de 1949 en la cual Fanon dibuja un drama donde la identidad “blanca” y la identidad “negra” son presentadas a la manera de dos *ficciones*.

Dicho esto, entonces, es necesario aclarar que nuestra elección de rastrear los problemas de la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna solo en su trabajo *Piel negra, máscaras blancas* se debe, más que nada, porque hemos querido concentrarnos -aunque

revelando a la luz de los debates sobre las identidades, es que éstas no pueden ser pensadas sin reconocer la violencia anidada en los resortes históricos más decadentes de la modernidad; aquellos que condicionan racialmente a los cuerpos y que esperan de ellos la reconciliación con una temporalidad que nada tiene que ofrecerles en los términos de imaginar una reestructuración radicalmente distinta del sentido de lo humano.

Pensemos en las lógicas de la autoconservación y de la razón de dominio las cuales no están ocultas en las identidades raciales instituidas por la modernidad y en su idea de un Sujeto pleno y racional. Para que la identidad del colono blanco esté salvaguardada necesita perseguir a toda costa su autoconservación no dejando nada fuera de su control, ni siquiera la posibilidad de que el *negro* devenga como una ontología pues esto sería sacrificar su propio territorio dentro del “ser”. De ahí que Fanon apunta que “[e]l negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco” (2015, p, 111). Ello no significa que el ejercicio de poner los temas de la colonización y de los cuerpos involucrados en el centro de la escena, como lo hace Fanon, se encamina hacia la consagración de una síntesis entre el cuerpo “propio” y el cuerpo “ajeno” –entre el colonizado y el colonizador– ya que, si bien la escritura que acá nos ocupa *pacta* con un cuerpo –el del colonizado *negro*–, lo que se intenta en parte importante de *Piel negra, máscaras blancas* es pensar sobre su paralización como sujeto crítico

circule *espectralmente* en el escrito que acá presentamos- en lo que Edward Said llama el *escenario mayormente caribeño* que caracteriza a ese texto.

y, por sobre todo, su imposible conceptualización bajo la perspectiva del Sujeto pleno y racional de la modernidad, la cual, como advertimos, es sostenida por un violento impulso de autoconservación.

En esa dirección, nuestro trabajo se propone indagar el talante trágico que en Fanon asume la *experiencia* del cuerpo epidermizado del *negro* desde la doble perspectiva de la interrupción e invención. Reflexionaremos asimismo de qué forma la negrofobia y los “prejuicios de color” de la modernidad no solamente resguardan a la estabilidad cultural y racista del colonialismo, sino también a los repartos dualistas de las identidades. Veremos finalmente cómo la *experiencia* trágica fanoniana tensiona el sentido de verdad de una temporalidad moderna colmada de postergaciones.

El drama de estos asuntos se acuña en la escritura de Fanon con toda su densidad ya que, bien muestra en *Piel negra, máscaras blancas*, la aversión racista comandada por el colonizador blanco da cuenta de una negrofobia que da marcha a una historicidad del odio depositada en los núcleos centrales de la modernidad y de la maquinaria colonial. Negrofobia que en todos los órdenes busca depositar estereotipos, historias, mitos, etc., en el cuerpo y en la existencia del *negro*.

La experiencia trágica de la epidermis

Así expresado, resulta elocuente cuando Fanon sentencia que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (2015, p. 44). Cuando el cuerpo del *negro* ingresa al mundo intentando trazar aquella intersubjetividad de la

carne de la que habla Maurice Merleau-Ponty se encuentra con una “falla” existencial desde la que se le hace difícil escapar en lo inmediato. El aborrecimiento de las miradas hacia cuerpos que cargan con una cromaticidad “no-blanca” vaticina, siguiendo el planteamiento de Fanon, la norma racial de un mundo que desea que esos mismos cuerpos se comporten de una determinada manera, que piensen bajo ciertos preceptos y que hagan carne una condena que no se revela como una opción, sino como *la opción*. Quizás solo un escritor como James Baldwin puede cristalizar, al igual que Fanon, ese sentimiento brutal de un cuerpo al que se la ha arrancado su posibilidad de existir entre los otros. El sentimiento de un cuerpo que no deviene cosa, sino que es predeterminado históricamente como cosa –a la manera, diciéndolo sartreanamente, de un “en-sí”– incluso antes de su entrada al mundo. En una carta a su sobrino, Baldwin apunta: “Naciste en una sociedad que decretó con brutal claridad, y en todas las formas posibles, que eras un ser humano indigno” (1964, p. 14).

Nos preguntamos, entonces, ¿cuál es la potencia interrogativa del carácter trágico que habita en la *experiencia* de un cuerpo que no tiene más que un solo destino? y ¿de qué manera desde una reflexión de ese cuerpo adviene una interrupción de las certezas ontológicas de la modernidad? En la clave de entender la *experiencia* trágica de Fanon, resulta necesario identificar primero el *telos* que tiene incorporado su crítica.

La sociogenia que propone Fanon en los inicios de *Piel negra, máscaras blancas* resulta ser el exordio de una travesía en la que se conjugan el sustrato violento de la

razón de dominio que el colonialismo ha contribuido a generar en la piel del *negro* con la puesta en cuestión de su estructura histórico existencial. Es necesario aclarar que el retorno de una *experiencia* trágica en la sociogenia no ocurre en el orden de la búsqueda de un origen perdido del *negro*, sino acontece en el plano de una interrogación de lo humano como tal, donde, a su vez, al decir de Eduardo Grüner, “esa interrogación no puede sino ser la de una tragedia profundamente *histórica*” (2002, p. 309). Considerando esto así, la escritura de Fanon desarrolla un enfrentamiento con las conceptualizaciones racistas escenificadas por una Historia que posterga el conflicto colonial que le subyace. Es la omnipotencia creadora de un Sujeto moderno “no-negro”, tramada en el ahogo constante de una heterogeneidad histórica y cultural supeditada las más diversas mutaciones, la que es puesta en entredicho por la tragedia fanoniana de un cuerpo epidermizado.

Lo propiamente trágico de esta *experiencia* se expresa cuando el mismo Fanon apunta al principio de su estudio que su propósito es “liberar al hombre de color de sí mismo” (2005, p. 42). En tal intención, el hombre de color no es una postulación ontológica vacía y ahistórica. Por el contrario, es un sujeto vinculado a la figura histórica del *negro* y de su cuerpo. Por ello, el cuerpo racializado no opera durante *Piel negra, máscaras blancas* como el reducto –en la clave de la tragedia clásica occidental– de la metáfora de un destino sacrificial y adverso que intenta restaurar un orden u origen perdido, sino como el protagonista de una *experiencia* que hace estallar las conceptualizaciones distintivas del universalismo moderno eurocentrado (sus

ideas de Sujeto, racionalidad, fraternidad, iluminismo, contrato, etc.). Para que aquello ocurra es necesario, dice Fanon, que el *negro* haga una bajada “a los verdaderos Infiernos” (Ibíd.).

Es ese Infierno colonial el que funda, al menos potencialmente, la arquitectura de una Historia donde el *negro* solo puede auto-reconocerse como la antítesis identitaria del blanco o a la manera de un sujeto objetivado que quiere ser blanco. La negrofobia solo entonces puede nacer en el marco de esa arquitectura que obstruye toda posible relación afectiva entre el colonizado *negro* y el mundo. Es en este confinamiento donde paradójicamente la *experiencia* dolorosa y trágica del cuerpo resuena con una fuerza singular. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *experiencia*?

En una línea semejante, pero mucho antes que Fanon, Walter Benjamin entiende que la *experiencia* –esa relación con el mundo que transforma también la relación consigo mismo– tiene un carácter destructivo. En esta clave, la *experiencia* no solo revela la posibilidad de erradicar la situación en la que el sujeto se encuentra, sino también muestra hasta qué punto esa situación puede ser destruida. No es tan solo una apropiación de lo vivido. Es, paralelamente, una actividad que, en última instancia, hace de la autotransformación una destrucción radical del mundo. Fanon le suele llamar a esto la “invención en la existencia”: “No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia. En el mundo al que me encamino, me creo

interminablemente” (p. 189). La tragedia de esto estriba en que la *experiencia* vivida del *negro* antes de hacer esa “invención de la existencia” debe enfrentarse en todo lugar al artificio de la blancura tramado por el discurso colonial; enfrentamiento que no es otra cosa, como ya apuntamos, que una apropiación de lo vivido encaminada hacia una destrucción de los fundamentos modernos de lo humano.

En este trayecto, el cuerpo del *negro* se funde en una agonía trágica de dos momentos: el primero es el de las tramas históricas del racismo y el segundo el de sus tramas epidérmicas. En el capítulo *La experiencia vivida del negro* de *Piel negra, máscaras blancas* a cada uno de estos momentos Fanon les llama esquema histórico-racial y esquema epidérmico-racial. Uno de los aspectos más sobresalientes de este instante de la escritura fanoniana es que su punto de partida no es el mismo que el del héroe existencialista que se encuentra en un mundo donde corre peligro de ser absorbido por un “en-sí” –tal y como, por ejemplo, le pasa a Roquentin en *La náusea* de Sartre–, sino, por el contrario, es la *experiencia* concreta de un sujeto colonizado que de antemano es convertido en “cosa” por un mundo donde parece no pertenecer y en el que la vida *no vive* para él³. Pensamos que la radicalidad de este análisis

3 El existencialismo, fundamentalmente el sartreano, es una de las filosofías con las que Fanon tiene un profundo diálogo. De esta forma, su escritura, por lo menos la de *Piel, negra, máscaras blancas*, se vincula con algunas categorías del pensamiento de Sartre que rápidamente serán puestas en cuestión bajo diferentes vías.

Ahora bien, no es menester nuestro detenernos extensamente en las cercanías y distancias entre ambos autores ya que es un problema que excede este escrito. La relación entre Sartre y Fanon

sobre la corporalidad responde a una permanente necesidad que tiene el autor de empastar a esta *experiencia* –que en repetidos momentos es su propia *experiencia*– de una mirada que de múltiples formas lo inmoviliza y le demarca los espacios en los que puede habitar y en los que no, y a una descripción consternada de la postergación que la Historia codificada por el decurso moderno ha hecho del carácter racial desarrollado por el colonialismo.

ya ha sido trabajada en profundidad en los trabajos *Bad faith and antiblack racism* de Lewis Gordon (1995) y *Rutas sartreanas, estrategias fanonianas* del libro *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial* de Alejandro De Oto (2003).

Sin embargo, vemos necesario dejar brevemente en claro que los estados de angustia, rebelión, y, más aún, de una atmósfera sin sentido presentes en *Piel negra, máscaras blancas* están lejos de resonar como estados psicológicos o como tipos específicos de la presencia del «ser». Más bien son los resortes de una configuración histórico existencial a la que se tienen que enfrentar, ya sea interrogativa o políticamente, cuerpos que son disecados y flagelados desde lo extracorporal. En este punto, lo que afronta la escritura de Fanon no es ya una cuestión del orden de las deudas con el existencialismo, sino un problema que se encamina por reflexionar las limitaciones de una libertad cavilada solo en el plano de lo ontológico y como algo pre-existente de cada sujeto. De ahí, por ejemplo, que *la náusea* enunciada brevemente en *La experiencia vivida del negro* da cuenta de una especie de sobredeterminación que antecede a la libertad sartreana del «para-sí»; una opacidad que precede al contacto entre el sujeto y el mundo de las cosas. Si al personaje de Roquentin de *La náusea* de Sartre se le ve coartada su libertad cuando, al toparse con el mundo inanimado de las cosas, *la náusea* le revela su no-lugar en el «ser», Fanon trágicamente muestra, por el contrario, que *la náusea* del negro da cuenta de su una imposibilidad de trascender el mundo desde el dictamen existencialista de la libertad, ya que sus posibles *proyecciones* se encuentran de antemano maniatadas por la ficcionalidad histórica de las identidades coloniales. Recordemos que el negro no deviene «en-sí» dentro del mundo, sino se encuentra históricamente objetivado antes de arrojar a él.

Después de narrar ciertos momentos en los que se teje una relación intersubjetiva entre los hombres de color, situaciones, vale destacar, donde la inferioridad aún no pasa por la mirada de un otro, Fanon señala que “entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte” (p. 112). El autor despliega acá una primera interrogación dirigida a la imposibilidad de habitar un lugar donde toda relación intersubjetiva rápidamente se ve machacada por una maquinaria colonial que asume como natural la idea de que algunos cuerpos necesitan ser consagrados como inferiores a otros. En este sentido, el cuerpo al que Fanon se refiere resulta contrario al *cuerpo* como es conceptualizado por Merleau-Ponty pues mientras para este último el Yo *-mi cuerpo-* resulta inseparable de los existentes, de los otros y de un mundo que siempre está en un estado naciente, configurándose y Yo configurándolo, para Fanon esto se torna imposible en una sociedad donde la claridad de la piel es la que determina de antemano las historias, mitos y anécdotas desde las cuales el *negro* resulta escindido de todo vínculo intersubjetivo. El esquema histórico-racial muestra, justamente, esta tragedia de un cuerpo que se encuentra condenado a ser disociado de su campo práctico y en el que su conocimiento se convierte en una “actividad únicamente negadora” (Ibíd.).

Un elemento que sedimenta aún más el carácter trágico de este análisis de Fanon son los momentos donde la *experiencia* del *negro* aparece direccionada por valores configurados de antemano y atados profundamente a los discurso civilizatorios y raciales. Pareciera que en este

relato la vida no solo se encuentra negada por la muerte cultural del cuerpo del *negro*, sino también contradictoriamente renovada cuando se drena la posibilidad de que este forme parte de una historia común. Sin embargo, que la lectura sobre la *experiencia* propuesta por Fanon no esté dirigida en mostrar a estos valores y configuraciones como inmutables, o a la manera de prácticas que responden a un estado permanente de las cosas, hace de su particular *experiencia*, por un lado, una exégesis que se encuentra en un polo opuesto a una tradición donde la tragedia misma es pensada en los términos de una acción que finaliza cuando el “héroe” resulta inevitablemente destruido –cuando es el fin de su vida– y, por otra parte, una confrontación con la única clase de *experiencia* que ofrece el colonialismo, que no es otra que la de la racialización como algo inmanente de la existencia histórica.

Ciertamente cuando Fanon avanza hacia el momento del esquema epidérmico–racial muestra en toda su densidad el carácter funesto del colonialismo. “Ese día, desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que implacablemente me aprisionaba, me fui lejos de mi ser–ahí, muy lejos me constituí, objeto” (p. 113). Al desnudar la operación en la cual el *negro* se presenta como un objeto frente a la mirada del blanco se advierte el proceso por el cual la afirmación de la identidad blanca tiene como requisito indispensable la paralización del cuerpo racializado en un recorrido existencial fatídico donde, al decir de Alejandro De Oto, “la epidermis es clave” (2009, p. 25). Asimismo, esto da cuenta de un trayecto que se expande durante toda *La experiencia vivida del negro* en el que la

vida de ese cuerpo vuelve y finaliza, una y otra vez. Es ahí donde creemos que la *experiencia* de la epidermis se encarna en una acción trágica que persevera en interrogar un mundo y una Historia donde parece no haber solución.

Así, aunque la muerte cultural del cuerpo del *negro* se muestre como inevitable en el decurso administrado de ese mundo y esa Historia moderna, la aparente atmósfera sin sentido y sin oportunidad de existir propia del colonialismo no liquida para Fanon la posibilidad de imaginar su desintegración y, más aún, de demostrar que la “invención en la existencia” es la resultante, como bien dijimos antes, de una bajada a los Infiernos en la que ese cuerpo, inquieto de que se le permita “descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentra” (Fanon, 2015, p. 190), acelera, por todos los medios posibles, el colapso del delirio maniqueo al que se le ha violentamente sometido.

En este trayecto existencial, la intensificación del carácter nauseabundo de las situaciones que acompañan a esa distribución maniquea del mundo colonial muestran de qué manera el cuerpo poco a poco se convierte en el espacio vivo de una interrogación desesperada y encaminada insistentemente hacia un desdibujamiento de esa razón de dominio que no le ofrece otra opción que la de la alienación. El problema fundamental que se le revela al colonizado es, de esta forma, la de poder vivir dentro de las tensiones entre vida y muerte que se dan en el marco de la epidermis. La desesperación misma del cuerpo *negro*, que Fanon la presenta como algo inevitable, es de hecho lo que, en un primer momento, muestra el estado de una corporalidad que, aunque obligadamente atada a una raza,

ha perdido conexión con el mundo. La pérdida de esto resulta, en gran parte, convincente para las racionalizaciones que se sostienen en la creencia de razas superiores e inferiores. Cuando, por el contrario, la interrogación avanza hacia el desplome de la epidermis, el resultado es fatal. La desesperación del cuerpo se convierte en una afirmación que persiste sobre la posibilidad de evadir un orden racial que se exhibe por momentos como inalterable.

Como pocos, Fanon muestra, en una sintonía parecida a la Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, que el destino al que la Historia empuja al cuerpo del *negro* no es irresoluble, que su aniquilación no es inevitable, que su *experiencia* vivida es trágica no porque se resigna a un determinado estado de la existencia, sino, por el contrario, porque desde esa muerte cultural a la que ha sido sometido ese cuerpo anuncia una vida colmada de interrogaciones. De esta forma, la muerte no da paso al olvido. Por el contrario, como apunta Raymond Williams al detenerse en la experiencia trágica, “la vida que continúa es anunciada por la muerte; que, de hecho, en un sentido, la ha creado” (2014, p. 77).

La interrupción de la temporalidad

La perspectiva crítica de Fanon radica, recordemos, en concebir un cuerpo materializado en la temporalidad conflictiva de la modernidad en la cual parece no haber salida a sus racionalizaciones racistas si no es, por medio de la ambición y la interrogación histórica y cultural, volcando todos sus órdenes, incluso aquellos que parecen

ofrecer una perspectiva emancipadora. Sobre esta cuestión, Homi Bhabha apunta que “[e]l discurso de Fanon sobre lo ‘humano’ emerge del quiebre temporal o cesura efectuada en el mito continuista y progresista del Hombre” (2002, p. 286). Bajo esta fórmula, la escritura fanoniana tiene lugar en un desfasaje temporal en el que se destruyen, siguiendo a Bhabha, los dos esquemas temporales –lo “blanco” y lo “negro”– desde los cuales ha sido pensada la historicidad moderna de lo humano. Bhabha agrega que Fanon rechaza así “el ‘retraso’ del hombre negro porque es solo lo opuesto de instaurar al hombre blanco como universal y normativo” (p. 287).

De esta apreciación sobre el desfasaje temporal logrado por Fanon, la primera dimensión que se muestra es la de una proyección hacia el futuro, animada por la inquietud de cruzar el tiempo más allá de velo de color que impone el colonialismo; algo que desde los dictámenes dualistas de las identidades resulta imposible. En una sociedad racista donde el artificio de la blancura se ha enquistado tan profundamente, la escritura de Fanon, entonces, parece ser un lugar donde ese artificio es desandado para mostrar su complicidad con una temporalidad y una ontología que siempre es ajena, que siempre amuralla y posterga. En este sentido, pensamos que ese desfasaje notado por Bhabha da cuenta de cómo el discurso fanoniano conlleva, primero, una resistencia a todo determinismo histórico y, segundo, una concepción no esencialista del escenario cultural. Aunque ambos elementos parecen invocar cuestiones que hemos problematizado en el apartado anterior, creemos que su suerte exegética no se agota ahí.

Por el contrario, son dos ejes que introducen ni más ni menos que una interrupción al “cierre” de las identidades instituido por la temporalidad moderna y su modelo de humanidad. De ese modo, cuando la *experiencia* trágica de Fanon, siguiendo a Lewis Gordon, se enfrenta a las construcciones sedimentadas y deshumanizadas que escenifican la epidermis (2015, p. 242), acontece también una crisis dentro de las regulaciones estables y las administraciones culturales dicotómicas re–editadas por el racismo gracias al refugio que le ofrece la dominación material y simbólica del *logos* moderno occidental.

La resistencia a todo determinismo histórico transita en de *Piel negra, máscaras blancas* dentro de su demanda de evadir las perduraciones tanto sociales como históricas que atraviesan el ejercicio de dominio que protagoniza un otro. En su eco más existencialista, Fanon entiende que la conciencia no acontece en el plano de lo absoluto ni en el del Espíritu, sino que tiene lugar en un mundo donde el otro aparece como el dueño de la significación de los objetos, de la sociedad y, principalmente, de la Historia. “Llego lentamente al mundo, acostumbrado a no pretender alzarme. Me aproximo reptando. Ya las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy *fijado*” dice Fanon (2015, p. 115). En el medio de esto, se encuentra una reformulación de la dialéctica entre el “para-sí” y el “para-otro” que tiene lugar en *El ser y la nada* de Sartre. Aunque Fanon admite que en el marco de la dominación colonial acaece una lucha entre conciencias, donde una de ellas –la del blanco– petrifica a la otra –la del *negro*– por medio de la mirada, esta contienda no se da en el plano

la relación “ser a ser” que dicta Sartre. Ocurre, por el contrario, en el orden de una jerarquía histórica y epidérmica racial donde la conciencia del que mira tiene el estatuto de “humano” y la que es mirada (la que en términos sartreanos deviene como trascendencia *trascendida*) no. Por esta razón, Fanon escribe: “[el blanco] [n]ecesita, frente a ese ´diferente de él´ defenderse, es decir, caracterizar al Otro. El Otro será el soporte de sus preocupaciones y sus deseos” (p. 150). Desincorporar a la conciencia de las figuras ontológicas de Sartre no aparece como algo fácil pues, como vimos, su concepción de las relaciones humanas subsiste profundamente en la escritura fanoniana, más aún cuando esta última da cuenta de qué manera el *negro* se define por cómo el blanco lo interpreta y lo percibe. No obstante, lo que resulta problemático para Fanon es entender a ese vínculo desde una lectura ontológica de la existencia ya que, recordemos, el *negro* no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. De esta forma, cuando su análisis avanza hacia las distintas situaciones racistas que toman lugar en la escena colonial –por ejemplo, aquella donde una niña que le dice su madre “¡Mamá, mira ese *negro*! ¡tengo miedo!”– no solamente consigue, al decir de Peter Hudis, “historizar lo que Sartre presenta como la condición humana” (2015, p. 32), también logra dotar a la interrogación anticolonial de una economía que ve más allá de esas situaciones, es decir, que se encamina por sobre una Historia auto-fundada bajo continuas postergaciones.

Es en este esfuerzo donde tiene lugar la demanda de una conciencia capaz de sacudirse de las dimensiones

históricas a las que se le obliga habitar, de poder descubrirse más allá de su propia condena, de entender que el hombre “es un Sí vibrante de armonías cósmicas. Desgrado, disperso, confundido, condenado a ver disolverse una tras otras las verdades que ha elaborado, tiene que dejar de proyectar sobre el mundo una antinomia que le es coexistente” (Fanon, 2015, p. 42). Poner en juego la diferencia entre lo históricamente posible y lo históricamente imposible significa rechazar eso que ha sido aceptable para un *continuum* histórico donde el pasado es algo que se somete a un esquema teleológico. Por esto que, a pesar del papel que desempeña la Historia en las prácticas de sujeción colonial, Fanon se arriesga en todo momento a no aferrarse a su sentido de verdad –a esa “antinomia que le es coexistente”– intentando trascenderlo por medio de la interrupción y el quiebre temporal del que habla Bhabha. Desde este punto de vista, el pasado, entonces, no aparece como algo estático, sino como aquello que se reviste en el presente de las situaciones racistas que analiza Fanon, y cuya aparición introduce algo completamente nuevo en la *experiencia* vivida. Siguiendo las observaciones de David Marriott, esto posibilita una reinención política “que comienza con la interrupción o la fractura, no con la memoria o el recuerdo, y no puede sino parecer violenta para el uso en la política, la negación y la afirmación” (2018, p. 238).

La reflexión de Marriott tiene un carácter indudablemente válido cuando frente a las determinaciones históricas del racismo moderno se piensa el problema de la *experiencia* en Fanon y su posibilidad de esculpir una

“invención en la existencia”. La preocupación principal de en esto, dice con claridad este autor, es comprender cómo la invención –la del colonizado *negro*, pero también la del *condenado*– excede la metafísica y la historicidad moderna, ubicándose así en un terreno desde el que se erosiona, ya sea de manera directa o indirecta, la conformidad de un tiempo histórico hechizado por una versión racista de lo humano y de los cuerpos. Como lo hemos apuntado antes siguiendo a Benjamin, la *experiencia* trágica de Fanon tiene un carácter destructivo y a la vez inventivo. Dicho así, “la invención en sí misma funciona como un salto, un cruce, que puede fallar o tener éxito; por lo tanto, no responde a un significado predeterminado, ni siquiera teleológico, sino a un movimiento constitutivo, una inseminación o una deformación” (p. 241).

Por otra parte, la lectura de Marriott lo que abre es la posibilidad de reflexionar a la luz de la invención la concepción no esencialista del escenario cultural que traza Fanon. Nos referimos específicamente a cómo en el trayecto crítico de Fanon se advierte una tensión de las estabildades identitarias de la modernidad, las cuales, en el marco del colonialismo, controlan las exclusiones y sujeciones propias de un imaginario cultural racista. De ahí que cuando Marriott señala que la invención fanoniana no se define por sus límites, sino por sus contigüidades o yuxtaposiciones, significa no otra cosa que un enfrentamiento con las asimetrías que atan a los sujetos en esencias culturales fijas, sedentarias y homogéneas desde las que se han reforzado asignaciones raciales que procuran presentarse como diferencias metafísicas.

Este enfrentamiento, como tal, implica, por un lado, mostrar que la identidad, ya sea “blanca” o “negra”, no es el depósito de una verdad trascendental, como tampoco un núcleo cerrado que se desenvuelve sin eventuales metamorfosis, y, por otra parte, asumir que la pregunta y la invención van dirigidas hacia la puesta en cuestión de la estabilidad cultural del colonialismo en su conjunto. En esta dirección, lo que se revela es el carácter ficticio de las conceptualizaciones de que el hombre *negro* es un negro y que el hombre blanco simboliza la plenitud de los valores que se sobreimprimen en el sentido único y trascendental de la historicidad occidental. Lo que se trasluce en esto, en otras palabras, es la puesta en entredicho de esa tendencia creciente e infame del colonialismo de utilizar al esquema maniqueo de la identidad como un paradigma normal de entender y estar en el mundo.

La condición de existencia del pensamiento dicotómico de la identidad, tal y como lo presenta Gayatri Spivak (2010), es el no reconocimiento de que aquello nombrado como un otro por aquel que se auto–asigna como voz protagonista de la Historia irremediamente lo constituye. Bajo el riesgo de ser desestabilizado por lo excluido, lo que se representa como una autoridad cerrada y estable –es decir, como idéntica a sí misma– necesita *forcluir* (repudiar) a todo lo que se muestra como un peligro para su sistema de autoridad. Segregado a los márgenes y representado a la manera de un sujeto que no se acopla a un discurso universal, lo reprimido bajo la norma occidentalizada aparece por momentos para confirmar quiénes son los garantes de la Totalidad, siendo postergado nuevamente después. El

derrotero que toma esta operación en la crítica de Fanon es extenso y se puede resumir, siguiendo a Spivak, cuando muestra la continua expulsión del colonizado *negro* del prototipo de Hombre instalado por el relato universalista de la modernidad y su aparición eventual durante los momentos en que el colonizador blanco requiere ratificar no solo este arquetipo, sino también la jerarquía racial a la que inexorablemente se encuentra vinculado⁴.

En ese sentido, se combinan dos cuestiones. Por un lado, la capacidad de la identidad “blanca” de funcionar como punto de identificación y de adhesión solo por su capacidad de reprimir y postergar –proceso que Fanon advierte en los resultados arrojados por la sociogenia sobre el deseo del *negro* de ser como el blanco– y, por otro, su contradicción, en tanto que solamente puede aparecer en vínculo a lo que no *es*, es decir, en relación a lo que su presencia construye como un *afuera* ausente de blanquitud.

4 Hay dos lecturas que para nosotros se complementan con la de Spivak. La primera es la que ofrece Eduardo Grüner sobre la *forclusión del informante nativo* al final de su libro *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002). Grüner apunta que es por medio de la *forclusión* donde se constituye una paradoja trágica que consiste, básicamente, en que la crítica a ésta solo puede realizarse desde la *periferia* de su *adentro*, es decir, no desde una exterioridad ontológica, sino desde sus *intersticios*. Esta propuesta resulta interesante y a la vez deudora de Fanon ya que lo que pone en cuestión es justamente ese campo imaginario de la modernidad y ese parroquialismo/nativismo tercermundista que seguía atrapado en los repartos identitarios binarios. La segunda es la lectura Stuart Hall, la cual, desde un camino que va de la mano de las filosofías de la deconstrucción, hace hincapié en el carácter móvil de las identidades y en su indisolubilidad con un Otro que intenta desplazarlas del centro de la escena. De este último recomendamos el texto *¿Quién necesita «identidad»?* (1996).

La temporalidad moderna en los discursos y las prácticas coloniales racistas representa entonces una operación compleja puesto que se debe considerar que no es algo solo en relación a la Historia y sus mecanismos de sujeción de la conciencia, sino que a la par se trama a partir de una lógica donde las identidades giran alrededor de esencialismos culturales contruidos desde el cierre epistémico de su “faltas” necesarias y desestabilizados por ellas mismas.

En este punto, Fanon acuerda con *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre. Este último, al señalar que el antisemita solo puede demostrar su superioridad presentando al judío como inferior, consigue advertir no solamente la violencia que subyace en la mirada de una identidad con el poder de decidir quién es *diferente*, sino también el carácter relacional de toda identidad de una manera similar a como lo observa Fanon. Empero, el delimitamiento de la *diferencia* adquiere una dimensión distinta en una sociedad donde la piel es la que dictaminan el decurso de la temporalidad. “Pero conmigo todo adopta un *nuevo* rostro. Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy esclavo de ‘la idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia”, señala Fanon (2015, p. 115). Es decir, si la relación entre el antisemita y el judío es un ejemplo más que elocuente de cómo el pensamiento dicotómico de la identidad encuentra su condición de posibilidad, Fanon muestra que bajo el imaginario racial del colonialismo, el establecimiento de la identidad dominante es un ejercicio que concretamente camina de la mano de una práctica fatídica centrada en la negación sistemática –dentro de la cultura, el lenguaje y la historia– de la hu-

manidad del colonizado *negro*, la cual ha sido constituida como un *afuera* por esa misma identidad dominante.

A ello se antepone la sensación de desahucio que impone la modernidad contra lo que no se domestica a la organicidad identitaria de su empresa temporal. En su ansiedad de recomponer esa totalidad dañada y fracturada desde sus orígenes, la modernidad le demanda entonces a su temporalidad que integre y se reconcilie con lo que la amenaza. Con aquello que puede ser conceptualizado por su saber estratégico solamente por medio de una violencia desmedida que llega a los sitios del cuerpo. En consecuencia, más allá de la posibilidad de imaginar una redefinición heterogénea de la cultura, cuestión que sin duda responde al problema de la invención analizado por Marriott, la preocupación principal de Fanon es hacer pesar dentro del reparto dicotómico de las identidades los flujos perversos que constituyen la anatomía de su temporalidad, para así, al menos, dar cuenta que siempre hay algo que se encuentra perturbando sus límites. Una presencia amputada que al no reconciliarse con su ley finalmente la posterga.

Pareciera que el reencuentro con esa presencia –con ese *afuera*– es cuando ésta surge de manera discontinua como el terreno más abyecto de una humillación que es imposible rastrear su origen y mucho menos su fin. Una presencia presionada para que actúe como culturalmente muerta pues siempre y en todo lugar da cuenta de una incomodidad para la jerarquía universal de la blanquitud. En un sentido profundo, podemos decir que el descentramiento de la distribución categórica de las identidades se encuentra en la escritura de Fanon en una interrogación

localizada en la interrupción de los discursos civilizatorios coloniales normados por la temporalidad moderna. Así, la desidentificación de las metafísicas de lo “blanco” y lo “negro” reúne esa ambición anticolonial de perforar lo que Bhabha conceptualiza como el “presente anunciatorio de la modernidad” (2002, p. 287). Maniobra que para nosotros sugiere otro tiempo de lo que ha sido postergado por los relatos históricos hegemónicos de la modernidad y en el que toman escena figuraciones nuevas de lo humano y de la existencia.

Para finalizar es necesario destacar que la *experiencia* trágica y la interrupción de la temporalidad moderna que se desprende de la escritura de un autor como Fanon son gestos que advierten cómo siempre al momento de reflexionar sobre las distintas tramas históricas y culturales del colonialismo hay un destino prefigurado que se interpone para ser violentamente desplazado. En la revelación de este destino, lo que aparece es la tragedia de un mundo desahuciado que se agota frente a lo irrealizable, a lo inventivo, a lo que no tiene significado dentro de su decurso administrado. En este sentido, si por momentos el futuro se muestra imperfecto, más aún un presente que se encuentra esclavizado por un destino. Si la fantasía de lo irrealizable consiste en una interrogación trágica que, aunque incómoda, alerta sobre fantasía de lo unívoco, de lo que se trata, entonces, es de desarticular ese destino que se presenta como irrecusable antes de pensar cómo articular el futuro. En los últimos años, la escritura de Fanon ha mostrado, como ya señalamos al principio, los aciagos sucesos de aquello que llamamos como modernidad. A decir verdad, su derrotero sigue inquietando porque afloja los filamentos

más profundos de un tiempo que continúa postergando. Su trabajo, en este sentido, se encamina en no aceptar un mundo que perpetúa el abandono de la *experiencia* y que reconoce como única experiencia posible el abandono. Quizás eso constituye su vitalidad. Quizás eso nos muestra que aún tenemos razones suficientes para inventar.

Referencias bibliográficas

- Baldwin, J. (1964). *La próxima vez el fuego*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar en la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- De Oto, A. (2009). Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política. En W. Mignolo (comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 19–50). Buenos Aires: Del Signo.
- Frantz, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Gean, J. (1966). *Los biombos. Los negros*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Gordon, L. (2015). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–260). Buenos Aires: Akal.
- Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Londres: Pluto Press.
- Marriott, D. (2018). *Whither Fanon?: studies in the blackness of being*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Buenos Aires: Edhasa.